

# FILOSOFÍA Y VIDA.

## EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA COMO NECESIDAD VITAL<sup>1</sup>

*josé ramón fabelo corzo*

Los organizadores de este foro han tenido el buen tino de elevar al rango de debate teórico y académico un tema que algunos han querido presentar como de exclusiva índole organizativo-curricular: el lugar de la filosofía en la educación general. Conocidos son los intentos recientes de la Secretaría de Educación Pública en México por hacer desaparecer las disciplinas filosóficas de la enseñanza media, bajo el argumento de que sus contenidos quedaban transversalmente incluidos en otras materias. Una firme y ejemplar reacción del gremio de profesores e investigadores de filosofía logró detener y revertir la propuesta, generando a la par todo un movimiento de defensa de la filosofía del cual este foro es una muestra representativa.

Es obvio que el asunto no se reduce a lo organizativo-curricular. Entre las posturas encontradas hay diferencias esenciales, no sólo en cuanto al papel y la importancia que se le atribuye a la filosofía en la educación y en la sociedad en general, sino también en lo atenido a los intereses sociales —conservadores o críticos— que ambas posturas en el fondo defienden. La posición oficialista, ahora derrotada, parece estar más interesada en la conservación del *status quo*, que en el desarrollo de un pensamiento crítico y cuestionador dentro de la sociedad. Por eso es ésta una posición que no se ha retirado del todo, que se mantiene agazapada, tratando de encontrar momentos, circunstancias, oportunidades o pretextos para volver a arremeter contra la filosofía, porque en el fondo lo que más le importa no es la mejor manera de educar a la sociedad, sino el modo de hacerla más proclive al sistema social y económico vigente.

Y cabe preguntarse ¿por qué la filosofía se convierte en objeto de esta tirantez entre diferentes posiciones dentro de la sociedad?, ¿qué es, a fin de cuentas, la filosofía y qué tiene que la hace motivo de disputas como éstas?, ¿qué función desempeña?, ¿para qué sirve?, ¿por qué es necesario defenderla?

El tema de la importancia de la filosofía puede ser abordado desde muy diversas plataformas teóricas, pero a nosotros nos interesa, sobre todo, tratar el tema de la relación entre vida y filosofía. La idea básica que deseamos desarrollar acá es que la filosofía forma parte inalienable de la vida humana misma. Partimos de la idea de que a la

**josé ramón fabelo corzo**

Investigador titular del Instituto de Filosofía de La Habana. Profesor-investigador titular y coordinador de la Maestría en Estética y Arte de la Universidad Autónoma de Puebla.

filosofía la necesitamos porque nos es vitalmente necesaria, es decir, porque es necesaria para la vida. La vida, lo sabemos, no es un atributo exclusivo del ser humano. Pero otras especies de seres vivos obviamente no poseen filosofía. ¿Por qué el ser humano sí la necesita para vivir?, ¿qué particularidades tiene la vida humana que la hace necesitar a la filosofía?, o, en otras palabras, ¿qué características tiene la vida a la altura del hombre que hace a la filosofía vitalmente necesaria? Serían éstas nuestras preguntas de partida.

Por eso comenzaremos hablando del concepto de vida. Ya se mencionaba que la vida es una condición que compartimos los seres humanos con otros seres también vivos, las plantas y los animales. Uno de los elementos básicos que caracteriza a la vida, según muchas de las investigaciones que desde la biología o desde otras disciplinas la estudian, es aquel que ha sido recogido bajo el concepto de *autopoiesis*. La vida es autopoiesis. Esto significa que la vida se crea y produce a sí misma, es autoproducción y autorreproducción. Los seres vivos constantemente se están creando a sí mismos, se están regenerando, y no sólo en el sentido de la creación de vida a partir de la vida mediante la reproducción (sexual o asexual) en otros seres vivos —lo que podríamos llamar la alterreproducción, la producción de vida en otro ser vivo—, sino también como autorreproducción, es decir, como producción constante de la vida propia, lo cual significa, por ejemplo, que toda la composición celular está constantemente renovándose. Las células están permanentemente muriendo y naciendo. Los seres vivos están todo el tiempo cambiando orgánicamente y ésa es la condición para que sigan siendo los mismos; es decir, cambian para no cambiar, por paradójico que esto sea; para seguir siendo los mismos tienen que transformarse. La vida es eso: auto y alter reproducción permanentemente. Y es ése uno de los elementos más importantes que la caracteriza.

Al mismo tiempo, esta “obligación” de producirse y reproducirse permanentemente a sí mismo emana, no de alguna fuerza exterior al propio ser vivo, no de una voluntad externa, sino de su propia condición vital. Por eso la vida es también *autorregulación*. En última instancia, la finalidad de la vida está en la propia vida. Dicho de manera tal vez muy obvia, pero también muy cierta: se vive para vivir. Los seres vivos están obligados, por las propias leyes de la vida, a hacer todo lo posible por seguir viviendo, a tratar de autoconservarse como vida. Por eso están comprometidos, por su propia naturaleza, a ser autopoiéticos, a producirse a sí mismos.

Los procesos autopoiéticos implican, como es lógico suponer, un gasto energético. Para que la vida pueda estarse constantemente produciendo se requiere una fuente relativamente estable de energía. La energía, como se sabe, ni se crea ni se destruye. Esto es así, al menos, en los marcos donde funcionan las leyes de la mecánica



clásica, es decir, en cuerpos que no se mueven a velocidades cercanas a la de la luz, marcos que son precisamente en los que existen todos los seres vivos conocidos hasta el momento. Por lo tanto, la energía que ellos utilizan en su permanente proceso de autoproducción ha de obtenerse del mundo que los rodea. Es por esa razón que todos los seres vivos, además de ser autopoieticos y autorregulados, son también *ecoorganizados*. El vocablo *eco* hace referencia al vínculo que tienen los seres vivos con el medio ambiente. No hay un ser vivo que pueda prescindir de esas relaciones con el mundo exterior y del constante intercambio de sustancias con él. Las sustancias que se incorporan desde ese medio, una vez que se convierten en nutrientes, se transforman en energía biológica, cuyos desechos regresan con posterioridad a ese mismo medio. Esto se realiza a través de los procesos metabólicos de asimilación-desasimilación, presentes en todos los seres vivos.



En virtud de ese intercambio metabólico, los organismos tienen una relación selectiva con el medio exterior. El ambiente que rodea al ser vivo es muy diverso, es heterogéneo, está compuesto por una multiplicidad prácticamente infinita de objetos con incontables propiedades. Sin embargo, para la vida son vitalmente importantes sólo ciertos objetos y ciertas propiedades. No todo lo que existe en el medio ambiente tiene una significación vital para el ser vivo. Por lo tanto, éste debe relacionarse de manera diferenciada con los estímulos que recibe de este medio y ser capaz de distinguir, por un lado, lo que es importante para su vida de aquello que le es indiferente, ya que de ello depende que reaccione o no conductualmente ante la presencia del estímulo en cuestión. Pero, por otro lado, tiene que tener también la capacidad de diferenciar los elementos del mundo exterior que poseen una significación vitalmente positiva de aquellos que tienen implicaciones negativas y constituyen una amenaza para su vida, ya que en uno y otro caso las respuestas conductuales requeridas son totalmente distintas.

Podríamos apuntar que el ser vivo garantiza esa relación selectiva con el medio que lo rodea, en primer lugar, a través de la información genética. Los genes lo preparan y condicionan para relacionarse de una manera diferenciada con ese mundo que existe fuera. Pero la información genética no puede prever todas las posibles variaciones del medio, no puede tener en cuenta en qué momento específico y concreto ese medio va a tener nutrientes o en qué momento van a estar ausentes esos nutrientes o cuándo, en lugar de nutrientes, habrá sustancias nocivas para la vida. Por lo tanto, el organismo no puede depender única y exclusivamente de sus genes para garantizar el intercambio metabólico, sino también de su capacidad de adaptarse a las características propias del medio. Así que hay aquí una doble

dependencia; una de los genes y otra del medio, de sus condiciones variables y cambiantes.

Pero, al mismo tiempo, la reacción conductual del organismo no representa una respuesta pasiva a esta doble dependencia de genes y medio. Hay siempre un activismo propio con el que el ser vivo enfrenta ambas causalidades. Tomemos como ejemplo el caso de un organismo tan elemental como la amiba. Normalmente, ante la presencia de sustancias nutritivas en el medio acuoso donde vive, ella extiende sus seudópodos para asimilar los nutrientes; pero si, en lugar de sustancias nutritivas, hay algo que le hace daño, como un ácido que se ha disuelto en ese medio, la amiba recoge los seudópodos y trata de evitar el contacto con esa sustancia hostil. Hasta aquí su conducta podría ser explicada por la doble dependencia antes mencionada en relación con los genes y el medio. Pero con la misma información genética y con las mismas condiciones del medio, la amiba no reacciona siempre igual. Ante la presencia de nutrientes, digamos, su reacción depende del estado mismo de su relación metabólica con el exterior. Si la amiba, ante la presencia de nutrientes, siempre los ingiriera, llegaría el momento en que podría explotar de sobrealimentación. Por lo tanto ella tiene que ser capaz de “decidir” hasta dónde van a ser asimilados esos nutrientes. Y es éste otro rasgo general de la vida: el activismo propio, expresado en la capacidad de todo ser vivo de optar, de “decidir” ante los diferentes estímulos que hay en la realidad. En este sentido, podríamos decir que todos los seres vivos son sujetos, en la medida que “toman” determinados caminos conductuales, “deciden”, optan”.

Esos tres elementos que hemos mencionado —información genética, medio ambiente y activismo propio—, para que puedan desembocar en la respuesta conductual adecuada, presuponen que los seres vivos sean capaces, además de captar y procesar la información necesaria que viene desde el medio exterior. Éste sería el cuarto atributo universal de la vida que aquí nos interesa destacar. Todos los seres vivos tienen la capacidad de obtener y procesar cierto cúmulo de información en relación con su medio circundante. Aun cuando se trate de un organismo unicelular, como la amiba, ésta debe tener algún mecanismo que le informe de la presencia de nutrientes o, por el contrario, de sustancias que le hacen daño y que, por lo tanto, debe evitar.

Eso significa al mismo tiempo que todo organismo vivo posee otro atributo común —el quinto en nuestro listado—, consistente en la capacidad de poner en relación esa información que está obteniendo del medio exterior con el estado de sus necesidades internas, metabólicas, vitales desde el punto de vista autopoiético. Ese vínculo entre el mundo exterior y sus propiedades y el mundo interior y sus necesidades es lo que le da contenido a un concepto esencial para la vida: la significación. Todos los seres vivos son capaces de reaccionar



ante aquellos objetos, propiedades o estímulos de la realidad circundante que tienen significación para su existencia como vida, es decir, que poseen para ellos una significación vital.

En otras palabras, reaccionar a lo vitalmente significativo es un atributo universal de la vida. Salvando las distancias, es ese atributo universal de la vida el que está en la base de la capacidad humana de valorar y del pensamiento crítico. La valoración es, precisamente, la capacidad de juzgar aquello que es significativo para el ser humano, que es significativo para su vida. Hay aquí, entonces, una conexión entre la propiedad universal de la vida de reaccionar a aquello que tiene una significación vital con esa capacidad propiamente humana de establecer juicios de valor, de valorar los aspectos de la realidad que tienen una significación también para la vida, en este caso, del ser humano que valora.

Evidentemente, aquella propiedad universal de la vida da lugar a la altura del hombre a la capacidad de valorar. Pero, ¿de qué manera se produce este paso? Comprenderlo sólo es posible desde un enfoque evolutivo. Los cinco elementos señalados —dependencia de los genes, condicionamiento por el medio ambiente, activismo propio, aptitud para procesar información y capacidad para reaccionar a lo que tiene una significación vital— son elementos consustanciales a toda la vida, pero que van evolucionando con la vida misma; en otras palabras, no son atributos estables, inmutables, dados de una vez y para siempre de manera igual para todo ser vivo, sino que van variando a través de la evolución.

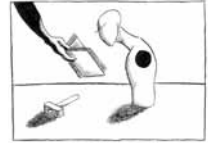
Veamos brevemente qué sucede con cada uno de estos elementos en el proceso evolutivo. Por una parte, la información genética sigue siendo muy importante en todos los seres vivos, se hace más compleja y perfecta con la evolución, pero al mismo tiempo tiende a hacerse cada vez más plástica, más flexible, en la determinación de las conductas de los seres vivos, lo que significa que su determinación pasa a ser más abstracta, más difusa, dejándole un ámbito de mayor libertad para decidir conductas concretas y específicas. Es decir, en la medida en que avanza la evolución, la información genética permite un rango más variable de respuestas conductuales a estímulos diversos, lo cual tiene su raíz en la mayor complejidad de la vida misma y en su superior capacidad de adaptarse a medios cambiantes, a circunstancias no previsibles en los genes. Eso es precisamente lo que se gana con una información genética más abierta, más flexible.

Por otro lado, en la medida en que evolucionan las especies, también nos encontramos que el medio ambiente cada vez adquiere un mayor papel en la determinación del desarrollo ontogenético de los individuos de esa especie y en la adquisición de ciertas propiedades particulares que hacen que esas especies asuman, incluso desde el punto de vista anatómico-fisiológico, características propias, al



estar insertos en distintos medios ambientes. El medio se convierte en un factor de mayor peso en la determinación de la ontogenia y en la determinación de la conducta y de las respuestas conductuales.

El tercer elemento que mencionamos, el activismo, la capacidad de que el ser vivo sea sujeto, que “decida”, que tenga un rango determinado de libertad en las respuestas a los estímulos exteriores, también va creciendo en la medida en que avanzan los procesos evolutivos.



En cuarto lugar, la oportunidad de procesar información también aumenta. No es la misma la limitada capacidad que tiene un organismo unicelular de utilizar ciertas informaciones asociadas al contacto directo con estímulos vitales que la de aquellos otros organismos más complejos que poseen ya sistema nervioso, que tienen posibilidades de sentir, de percibir, o incluso de pensar rudimentariamente. La capacidad de procesar información va también *in crescendo*, en la medida en que evolucionan las especies.

Por último, también desde el punto de vista de la significación, aumenta el número de objetos de la realidad que son importantes para la vida. Crece la capacidad de los organismos vivos de distinguir estímulos, algunos de los cuales ya no tienen significación vital directa, sino indirecta; es decir, actúan como señales o avisos de la presencia de otros que sí son los que se relacionan directamente con la satisfacción de necesidades vitales. Los conocidos experimentos que realizara en su tiempo el fisiólogo ruso Iván Petróvich Pávlov se basaron en esa conexión entre estímulos directamente vitales, por un lado, y estímulos señales, por otro. El famoso perro de Pavlov aprendió en laboratorio a reaccionar a una luz, porque esa luz había sido presentada previamente asociada con el alimento, lo que significa que el organismo vivo a ese nivel evolutivo se hace capaz de reaccionar a estímulos que de por sí no tienen una significación vital para él, pero que están señalizando, como resultado de una asociación temporal, a otros que sí la tienen.

Todo lo hasta aquí señalado nos revela que los cinco elementos apuntados están en evolución constante. Y cabe preguntar, entonces, ¿qué pasa con el ser humano?, ¿qué sucede con esos cinco atributos universales de la vida cuando el proceso evolutivo da origen al *homo sapiens*?

Es en el ser humano donde mayor plasticidad tiene la información genética, donde existe mayor nivel de libertad conductual en relación con esa información. No se trata de que los genes en el ser humano sean más pobres. Al contrario, uno de los productos más complejos y perfectos de la evolución genética es el cerebro del hombre. Lo que afirmamos es que el diseño genético de la conducta humana es absolutamente flexible. En otras palabras, el ser humano viene al mundo con una capacidad abierta para desarrollar toda una serie de

actitudes conductuales que sólo en las condiciones concretas de un hábitat específico son logrables. Por ejemplo, viene preparado genéticamente para el desarrollo del lenguaje, pero los genes no obligan al dominio de un lenguaje en particular, no señalan qué lenguaje tiene que saber. Eso es lo que posibilita y facilita que un niño, nacido en uno de nuestros países de habla hispana, aprenda muy rápidamente a hablar el español, y que ese mismo niño, trasladado a otras circunstancias sociales-culturales, puede aprender japonés o árabe con la misma facilidad. A eso nos referimos cuando hablamos de la plasticidad que tiene la información genética humana. Se trata de una potencia genética abstracta, cuya realización concreta requiere de un medio adecuado. El desarrollo histórico de múltiples lenguas sería imposible sin esa plasticidad.



Algo similar ocurre con las infinitas capacidades humanas, cuyo desarrollo potencial está condicionado por las circunstancias específicas en las que el ser humano desarrolla su vida. Por esa razón es el hombre el ser vivo que más depende de su medio, lo cual explica las prácticamente infinitas posibilidades de desarrollos ontogenéticos diversos. Ese mismo niño al que hacíamos referencia, que nació en México y que a los pocos años se ha convertido en guadalupano, sería, con toda probabilidad, islamista, si hubiera nacido y vivido en Irak, en el seno de una familia autóctona de ese país. Ello es una muestra del papel mucho más protagónico que adquiere el medio en el caso del ser humano.

Por otro lado, el activismo, también universal para la vida, en el ser humano se convierte en praxis, es decir, en capacidad humana de transformar el mundo, de cambiarlo, de ponerlo en función de sus propias necesidades. Hay aquí, por lo tanto, una diferencia sustancial en comparación con otras especies: la posibilidad de dar origen, mediante la praxis, al propio medio del que se depende. Por esa razón ese medio, en el caso del ser humano, es fundamentalmente social, cultural, creado y desarrollado por el propio hombre.

Al mismo tiempo, el activismo práctico humano ha de acompañarse de una capacidad sustancialmente superior para procesar información del mundo. El ser humano adquiere conocimientos y los guarda, los resguarda y los convierte en patrimonio de las generaciones futuras. La ciencia es la máxima expresión sistematizada de esa elaboración de conocimientos.

Es obvio que es también el ser humano quien tiene mayor capacidad para reaccionar ante lo significativo y hasta tal punto la tiene desplegada, que es el único apto para desarrollar la facultad de valorar conscientemente y de crear sus propios valores, sus propios juicios valorativos.

Los tres últimos elementos a los que nos hemos referido —la praxis, el conocimiento y la valoración— son tres atributos universales

de lo humano que distinguen y singularizan su autopoiesis. Pero son, al mismo tiempo, el sustento de cualquier filosofía. La filosofía es siempre, en uno u otro sentido, una reflexión sobre el hombre y su relación con el mundo. La práctica, el conocimiento y la valoración son tres formas básicas de esa relación. Por eso, en todo sistema filosófico encontramos, más o menos desarrolladas, una praxiología o filosofía práctica, una filosofía del conocimiento o gnoseología y una filosofía de los valores o axiología. Al mismo tiempo, como acabamos de mostrar, los tres atributos referidos no llegan al ser humano de la nada, sino que son el resultado mismo de la evolución de la vida que, a la altura del hombre, adquiere características específicas, cualitativamente nuevas.

Esto ya de por sí apunta a un vínculo genealógico entre la vida y la filosofía. Detengámonos un poco más ahora en el modo en que la vida, a través de estos tres atributos suyos a nivel humano, condiciona la necesidad de una filosofía.

Retomemos para ello, en primer término, el tema de la praxis. Precisamente porque hay praxis, porque el ser humano es capaz, mediante su actividad, de cambiar el mundo y de ponerlo en función de sus propias necesidades, es que hay historia. El ser humano vive en historia y eso significa que el ser humano constantemente, mediante su propia actividad voluntaria y consciente, mediante su praxis, está haciendo cambiar el mundo de objetos en el que vive y el mundo subjetivo que a él le corresponde, es decir, el propio mundo humano. Con el cambio del mundo, cambia el propio hombre que es el resultado de ese mundo cambiante. Por eso podríamos, en cierto sentido, afirmar que la historia es la propia evolución, pero en formato social; es la continuación de la evolución en los nuevos marcos humanos.

Pero, al mismo tiempo, entre evolución e historia existen diferencias sustanciales; hay continuidad, pero también hay ruptura. En cualquier otra especie que no sea la humana, si descontamos los cambios evolutivos que a veces tardan miles de años, entre las diferentes generaciones hay una suerte de retorno permanente al punto de partida. Cada vida individual comienza, más o menos, en el mismo lugar en que empezó la de las generaciones anteriores y repite con relativa semejanza las ontogénias de aquéllas. Es una especie de círculo repetitivo. Los cambios ontogenéticos que son resultado, digamos, de los reflejos condicionados establecidos durante la vida individual no se conservan y transmiten a las generaciones posteriores.

Algo muy distinto ocurre en la historia. Los cambios que como resultado de la praxis se producen a lo largo de la vida generacional no se borran con el inicio de una nueva generación, sino que se acumulan y se conservan. El punto de partida de cada vida humana individual es una realidad social que ya de por sí es un compendio





histórico, el resultado acumulado y siempre acrecentado de la praxis de todas las generaciones anteriores. Por eso la historia es cambio permanente. Y cada transformación acaecida, tanto en el mundo objetivo como en la vida subjetiva, se cristaliza en los objetos resultados de la praxis, en los conocimientos acumulados, en los valores de la cultura. Cada nueva generación se trepa sobre los hombros de la generación anterior y continúa haciendo historia. Y eso significa que cada generación es diferente de la generación precedente. Por eso la formación del hombre no tiene fin. La antropogénesis no es un proceso que haya culminado con la aparición del *homo sapiens*; es permanente y no terminará nunca, mientras existen los seres humanos.



Por eso la historia es también evolución, sólo que no en sentido biológico, sino en forma social, y no a través de mutaciones accidentalmente acaecidas, sino por medio de una praxis conscientemente dirigida. Si la evolución biológica hace cambiar a los organismos para adaptarlos al mundo, la historia hace cambiar al mundo para adaptarlo al hombre. Ésa es la distinción entre evolución e historia y es al mismo tiempo la relación de continuidad que existe entre una y otra.

La historia representa, entonces, la posibilidad permanente que tiene cada generación de apropiarse de todo el cúmulo de experiencias de las generaciones anteriores y, al mismo tiempo, proyectar nuevas experiencias, realizar nuevas transformaciones prácticas que enriquecerán, por su parte, el patrimonio histórico de la humanidad. De esta forma, el individuo, al nacer, recibe no sólo una herencia genética, sino también un mundo de objetos, de conocimientos y de valores que hace suyo en el proceso educativo. La educación en *estricto sensu* es eso, es el modo en que el individuo se socializa mediante la apropiación de toda la historia de su especie a través del prisma particular que representa la cultura en la que él habita. La educación es, por lo tanto, un proceso consustancial a lo humano, un atributo singular de su autopoiesis. Mediante ella, el individuo se pone en contacto con todos los resultados de la práctica, con los conocimientos y los valores creados por las generaciones anteriores. La educación permite que la ontogénesis sea, en buena medida, una reproducción de la antropogénesis histórica, una forma abreviada de repetir la historia de la especie.

Y como resulta imposible que ello se realice a través de una repetición literal de la historia, este proceso se lleva a cabo de una forma compendiada a través de la asimilación de toda la sabiduría que está encarnada en la concepción del mundo de la sociedad en que reside el individuo.

La cosmovisión es un atributo universal humano, derivado de la posesión de conciencia. Los psicólogos caracterizan la conciencia como

el reflejo doblado de la realidad, lo cual significa que un ser consciente reproduce, a través de sus imágenes, no sólo determinados elementos, objetos, propiedades o estímulos del mundo exterior, sino también el hecho de que está reproduciendo ese mundo exterior. En otras palabras, la conciencia es un reflejo del reflejo, es una reproducción, no sólo del mundo exterior, sino también de sí mismo, del yo. La conciencia siempre es autoconciencia. Para ser conscientes de la realidad se ha de ser consciente del lugar que se ocupa dentro de ella, se ha de tener una concepción del mundo y de la relación que con él se guarda. Por eso, la cosmovisión es un atributo antropológicamente universal, ya que todos los seres humanos la necesitan, precisamente por ser humanos y por ser portadores de conciencia; no importa en qué época estén situados; no importa a qué cultura pertenezcan.



La filosofía es, ante todo, eso, una concepción del mundo. Por lo tanto, la filosofía es también una necesidad antropológicamente universal, una necesidad común a la especie, a la vida humana. Las clásicas interrogantes filosóficas —¿Quién soy?, ¿dónde estoy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde voy?, ¿qué lugar ocupo en el mundo?— se las hace cada ser humano, en cualquier época, en cualquier lugar, en cualquier circunstancia. Todo individuo tiene inquietudes filosóficas, y, en este sentido amplio, lleva un filósofo por dentro. Las respuestas puede obtenerlas de las más disímiles fuentes; pueden ser mitológicas, religiosas, o pueden provenir de la filosofía en sentido estrecho —de ésa que viene desde los griegos en la tradición occidental—, pero no pueden estar del todo ausentes. La diferencia fundamental de la mitología y de la religión, como cosmovisión, en comparación con la filosofía, está en el hecho de que las primeras apelan fundamentalmente al dogma, a la fe, al creer, mientras que la segunda, la filosofía, acude al argumento, al conocimiento, a la racionalidad, a la demostración, al porqué de las cosas. Sabemos que a lo largo de la historia ambas expresiones cosmovisivas se han dado la mano. La filosofía ha tenido mucho de mitología y mucho de religión, sobre todo en determinadas épocas, y también los mitos y las religiones han tenido mucho de filosofía. Tal vez, en un futuro, cuando se haga referencia a las reflexiones que hoy estamos haciendo, digan, “Miren los mitos que tenían en el siglo XXI”, y nosotros pensamos que es filosofía. Las fronteras entre lo mitológico, lo religioso y lo filosófico son flexibles, porosas. Y aquí nos interesa destacar al ser humano como filósofo, en esa acepción amplia, como ente necesitado de una cosmovisión, en tanto atributo universal de lo humano. No es casual que, etimológicamente, filosofía signifique “amor a la sabiduría”. La filosofía permite, de manera sintética, heredar la sabiduría acumulada en la historia de la humanidad. Enseñar filosofía es, en buena medida, transmitir a los educandos un

compendio de la historia de la praxis humana, de sus conocimientos y de sus valores.

Si esto es así, si todos necesitan de la filosofía, ¿por qué algunos se empeñan en eliminarla? ¿Será que ellos pueden prescindir de ella? ¿Carecerán, en su caso, de ese filósofo que los demás llevan por dentro? Obviamente no. También ellos tienen su filosofía. A fin de cuentas, la filosofía de la no filosofía es también una filosofía. La propia historia de la filosofía recoge no pocos ejemplos de sistemas filosóficos que se han empeñado en demostrar el fin de la filosofía o la infecundidad de ésta. Lo que sucede es que en su interior, la propia filosofía tiene un componente que está asociado con el conocimiento, y otro vinculado con lo valorativo. El conocimiento y los valores no son sólo objeto de reflexión para la filosofía, sino también componentes internos suyos. La filosofía tiene esa doble composición, la cognoscitiva y la valorativa, composición que se relaciona mutuamente. En el caso del contenido valorativo de la filosofía, éste depende de la posición desde donde se hace filosofía, de su lugar de enunciación. Nos referimos, no necesariamente —o no únicamente— a un lugar espacial, sino fundamentalmente social. No es lo mismo hacer filosofía desde las posiciones de una clase social que desde las posiciones de otra; no es lo mismo hacer filosofía desde los intereses que quieren conservar el *status quo* que desde los intereses que quieren cambiar el mundo para hacerlo más digno, más vivible y mejor para el ser humano. Si la filosofía se hace desde los intereses que quieren conservar el *status quo*, entonces se prefiere una filosofía que tienda a negarse a sí misma en su capacidad enjuiciadora y crítica de la realidad. En lo que respecta a su concepción sobre las necesidades educativas de las nuevas generaciones, esta posición no está interesada en formar gente que piense, que se eduque para lograr una capacidad valorativa crítica. Es mejor que lo haga lo menos posible o que asuma la cosmovisión dominante y que la incorpore como fe, como dogma, como mito, como religión, pero no con actitud crítica propia. Por eso, desde el lugar de enunciación correspondiente a ciertos intereses sociales, conviene que no haya filosofía, que la educación no registre la posibilidad de enseñar a pensar a las nuevas generaciones. Y ésa es una de las funciones fundamentales de la filosofía: enseñar a pensar, enseñar a conocer y enseñar a valorar la realidad.

Si hablamos de la filosofía que debe ser, de la filosofía que queremos, del lugar de enunciación desde el que necesitamos una nueva filosofía, éste tiene que ser el lugar de enunciación de una historia que siga haciendo cambios, que siga haciendo praxis renovadora, en función de los más altos y elevados intereses humanos. El filósofo que necesitamos tiene que ser un intelectual orgánico, como lo describía Gramsci; un filósofo que no sólo se haga preguntas, sino que también busque las respuestas teóricas y prácticas a esas



preguntas; un intelectual que esté comprometido con su realidad, con los mejores valores, con el ser humano y con su vida. Los grupos sociales que más necesitan de esa labor de compromiso son aquellos que más en riesgo tienen su futuro y su propia vida. La filosofía más necesaria es aquella que ofrezca una opción preferencial por los pobres, que son los que más necesitan ser preferidos.

Aunque, a decir verdad, la necesidad de una filosofía crítica hoy responde no sólo a los intereses de los que más necesitan de un cambio, por carecer de las condiciones necesarias para garantizar sus vidas particulares. Como nunca antes la vida humana, a nivel de especie, corre el riesgo de desaparecer bajo el peso de los problemas globales, generados por un sistema socioeconómico depredador de las condiciones naturales de existencia. Hoy, más que en cualquier otra época, la filosofía es una necesidad de la vida.

La existencia de las dos concepciones de la filosofía ya fue registrada en su época por Carlos Marx. Fue precisamente al referirse a su contraste que escribió aquella famosa sentencia conocida como la tesis XI sobre Feuerbach: “(l)os filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx 1973: 10). Dicho de otra manera, la filosofía no se puede contentar con el aspecto cognoscitivo, con una acumulación pasiva de saberes, buscando un regodeo con la propia realidad existente; la filosofía tiene que promover cambios, tiene que hacerse desde la praxis y para la praxis. Por eso, para Marx, la filosofía ha de ser una “crítica radical de todo lo existente”, porque sólo así puede ser antesala de la variación de lo existente. Suenan muy a propósito de lo que aquí se está señalando aquellas palabras suyas de la *Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* cuando señala que “también la teoría —refiriéndose fundamentalmente a la teoría filosófica— se convierte en arma material —y esto es a lo que tanto se teme—, una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*; y demuestra *ad hominem*, en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar las cosas de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre” (Marx 1976: 22). Estamos, pues, obligados a regresar a la naturaleza del ser humano. La filosofía es necesaria a la raíz del hombre, a la vida humana, es una necesidad antropológica universal, aunque no todos sean capaces de apreciar esa necesidad con igual celeridad.



## Notas

- <sup>1</sup> Conferencia impartida, bajo el título de “La filosofía, el pensamiento crítico y la capacidad humana de valorar”, en la Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, en los marcos del foro En Defensa de la Filosofía, el 24 de junio de 2009.

## Referencias bibliográficas

MARX, Carlos (1973). "Tesis sobre Feurbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, t. I. Moscú: Progreso.

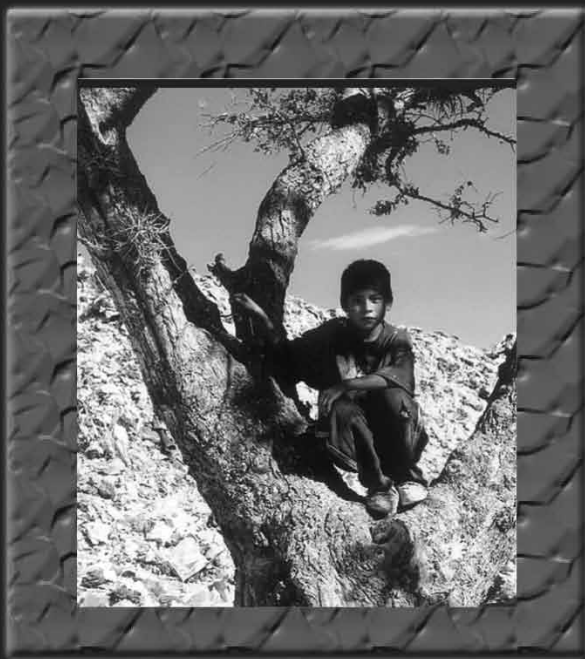
\_\_\_\_ (1976). "Contribución a la crítica del la filosofía del derecho de Hegel", en C. Marx, *Crítica del derecho político hegeliano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



# Cuaderno de Investigación Humanística y Social

ORGANO SEMESTRAL DE DIFUSIÓN Y VINCULACIÓN

Chilpancingo, Guerrero. Méx. Nueva Época. Año I. Núm. 1. Enero – Junio de 2009



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA  
HUMANÍSTICO SOCIAL

